الحركة الرشدية
وأثرها في النهضة الأوربية

ورقة بحثية أعدّها

عبدالله المالكي

بتاريخ

1428هـ – 2007م

لم يكن لفيلسوف عربي أثر في الفكر الأوروبي مثل ما أحدثه ابن رشد من أثر ودوي، ولم يحظ فيلسوف مسلم مثل ما حظي به ابن رشد في الدراسات الغربية الوسيطة والحديثة. فقد كان انتقال فلسفته ودخولها في النطاق الأوربي بمثابة المنعطف الحاسم في تطور الوعي وتثويره وانقلابه على نفسه فيما بعد.

ولهذا ما زالت فلسفته وحركته الفكرية محلّ بحثٍ ودراسة سواء في الشرق أو في الغرب، وإلى أيامنا. وكان في مقدمة من درس تأثيره في فلسفة العصور الوسطى المؤرخ الفرنسي الشهير أرنست رينان في كتابه (ابن رشد والرشدية)، كذلك من أوائل من درسه في المشرق المفكر اللبناني فرح أنطون في كتابه (ابن رشد)، إضافة إلى أطروحة محمد عابد الجابري، ومحمد المصباحي، وزينب الخضيري، وعاطف العراقي، وغيرهم كثير.

لن أتطرق لجميع جوانب الفلسفة الرشدية، وإنما أريد أن أشير إلى أثره في استقلال وتحرير العقلية الأوربية من سلطة الكنيسة، ودفع الوعي نحو التفكير الحر المنعتق من استبداد الخرافة والجهل.

لقد برزت ملامح هذا التحول مع بداية القرن الثاني عشر تقريباً، في أواخر ما يسمى بالقرون الوسطى، وهي الفترة التي يؤرخ فيها الأوربيون، بداية ترجمة علوم العرب والمسلمين (الطبيعية والعقلية)، ودخولها إلى ساحة الفكر الأوربي. وبالتالي **دخول البذور الأولى للنهضة والإصلاح والتنوير**.

"كان ذلك بعد سقوط طليطلة [1] في يد الأسبان في نهاية القرن الحادي عشر، لكي تبتدئ بعده بخمسين سنة أكبر حركة ترجمة وتثاقف في تاريخ أوربا، ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية" . لنستمع إلى المؤرخ الفرنسي المعاصر ألان دو ليبيرا (وهو يعد من أكبر وأشهر مؤرخي فلسفة القرون الوسطى) واصفاً ذلك الحدث المهم بقوله:

"كانت ردة الفعل المعاكسة للانتصار الأسباني؛ هي إثارة أكبر حركة تثاقف شهدها العالم الغربي الناطق باللاتينية. فخلال بضعة عقود من السنيين فقط راحت تتدفق على أوربا الشمالية أجزاء كبيرة من الثقافة الفلسفية التي تراكمت في أرض الإسلام منذ قرون عديدة. وكانت صدمة اللقاء (أو التثاقف) ذات عنف استثنائي، **لكأن التاريخ قد انشطر شطرين: ما قبل التثاقف مع العرب وما بعده** [2]، وأصبح أرسطو متوافراً كلياً في اللغة اللاتينية، وقد سبقه ابن سينا ببضعة أعوام فقط، ورافقه ابن رشد. وراح المسيحيون الناطقون باللاتينية يجدون أنفسهم مضطرين لاستيعاب ما كان العرب قد أمضوا جمعه في مدة ثلاثة قرون، وهكذا راحت حركة الدراسات ومراكز الترجمة والبحوث تنتقل من العالم العربي – الإسلامي إلى أوربا الغربية. لقد انتهى عهد بغداد وقرطبة وابتدأ عهد باريس وأكسفورد وبولونيا وبادوا" [3].

ولعل أول مفكر أوربي جسّد ذلك التحول الجديد في تلك الفترة، هو **بيير أبيلار** (ت 1142م)، والذي كان متأثرا بالعرب، ويأخذ عنهم دونما حرج، ويتحمس للثقافة والفلسفة العربية بدون تحفظ[4]. وقد كانت كتاباته أشبه بكتابات عصر التنوير، فنمطها وطريقة الاستدلال والنقاش فيها، مختلف عن نمط الكتابات الفلسفية حينذاك، ولعل من أهم كتبه هو بعنوان: (حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي). "ينبغي ألا ننسى أننا ما زلنا في عزِّ

(1) كانت حركة الترجمة في مدينة طليطلة في القرون الوسطى، تعادل عند المؤرخين الأوربيين حركة الترجمة في بغداد في العصر العباسي، فقد كانت مدينة طليطلة قبل سقوطها مليئة بكتب اليونان والعرب والمسلمين (العلمية والفلسفية)، وكان أسقفها ريموند مستنيراً ومعجباً بثقافة العرب، إضافة على أن الحكم المسيحي حينذاك متسامح إلى حدٍّ كبير مع العرب واليهود، مما ساعد إلى قيام مشروع جماعي ضخم من مترجمين عرب ويهود ولاتينيين كانت تضخ إنتاجها في داخل أوربا، ولم يتوقف مشروع الترجمة على مكتبات طليطلة والتي تعد بمئات الآلاف، وإنما تم استقطاب مؤلفات أخرى من العالم الإسلامي. انظر: زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب: ص 85 .

(2) يقول أرنست رينان: "إن إدخال الأصول العربية إلى الدراسات الغربية قَسَمَ تاريخ العلوم والفلسفة في القرون الوسطى إلى دورين منفصلٍ أحدهما عن الآخر انفصالا تاما" . ابن رشد والرشدية: ص 213 .

(3) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي: ص 50 .

(4) نفس المصدر: ص 40 .

القرون الوسطى، أي في القرن الثاني عشر الميلادي، وما كان يخطر على بال أي مفكّر أن يضع الإيمان اليهودي على مستوى الإيمان المسيحي، ويجعلهما أمام العقل، أي أمام الفيلسوف"، ليصل في نهاية المطاف إلى أرضية مشتركة بينهما ، هذه الأرضية المشتركة بطبيعة الحال، ليست اليهودية ولا المسيحية، وإنما العقل، أي رأي الفيلسوف[1] الذي بطبيعة منهجه ليس مقيّداً بأي عقيدة معينة، **بمعنى أنه ليس ملزماً بظاهر الوحي**. ولهذا يذهب أبيلار في حواره إلى "أن القانون الطبيعي يكفي في خلاص جميع الذين لم يتلقوا نعمة الوحي"[2]، "فالقانون الطبيعي في قلب كل إنسان يأمر بحب الله وباليوم الآخر، **ويكفي لخلاص الذين يتبعونه ولم يعرفوا إطلاقاً رسالةً من الله**"[3].

هكذا نجد بذور الدين الطبيعي عند أبيلار في مرحلة متقدمة جداً.

ومع استمرار حركة الترجمة للتراث العربي، واتساع نطاقها لتشمل عناوين كثيرة وجديدة، خصوصا المؤلفات القادمة من جهة الأندلس، ظهرت حينها مؤلفات الفيلسوف العربي ابن رشد، وبدأت تلفت أنظار الأوربيين، وتشد انتباههم، فأخذوا يعكفون عليها قراءة ودراسة وتأملا. الأمر الذي أدخلهم لاحقا في جدال واسع وصراع عنيف مع اللاهوتيين التقليديين المحافظين.

عندئذ بدأ يتشكّل في الأفق تيار فكري جديد، لم تعهد به أوربا المسيحية من قبل، وهو ما عرف بتيار **الرشديين اللاتين**[5]، أتباع الفيلسوف العربي ابن رشد .

وغني عن القول؛ أنه لم يكن غرض هذا التيار هو فكر ابن رشد في ذاته، وإلا لمشوا مع آرائه ومواقفه الفلسفية حتى النهاية، وإنما كان غرضهم اكتشاف تراث (أرسطو الجديد) بواسطة

---

(1) يرى بعض المؤرخين أن المقصود بالفيلسوف لدى أبيلار هو (العقل المسلم) . انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب: ص 255. لكن ينبغي التنبه أن المقصود بالإسلام هنا، تراث ابن سينا الفلسفي تحديدا، فلسفة ابن سينا وقبله الفارابي هي التي شكّلت عقلية أبيلار، فهي أول ما دخل من تراث العرب إلى أوروبا، وقبل دخول فلسفة ابن رشد.

(2) انظر: جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي: ص 32 .

(3) نفس المصدر .

(5) انظر: زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى: ص 45 . و"اللاتين" نسبة إلى اللغة العلمية المتداولة في أوربا حينذاك .

ابن رشد. فأرسطو الجديد الذي دخل إلى أوروبا (أو عاد إليها بالأصح) كان مختلفا تماماً عن (أرسطو القديم) الذي كانت تعرفه المسيحية الأوربية حينذاك[1].

فالمسيحية الأوربية حين عرفت أرسطو (كان ذلك في القرن السادس الميلادي)، لم يكن سوى أرسطو المنطق والجدل والعبارة، وليس أرسطو الطبيعة وما وراء الطبيعة (لأسباب كثيرة ليس هذا موطن الإسهاب في شرحها).

ما الذي يهمنا تحديدا في هذا الموضوع؟

الذي يهمنا هو؛ أنه دخول أرسطو (الجديد) أو أرسطو (العرب) أو أرسطو (الوثنيين) على حدِّ تعبير الكنيسة حينذاك[2]، **قد أدى إلى إحداث أزمة فكرية حادة في داخل الفكر الديني المسيحي**.

ولكي تتضح الصورة بجلاء، ينبغي أن نتوقف هنا لحظة لكي نتحدث قليلاً عن الجو اللاهوتي السائد قبل هجمة الفلسفة الأرسطية الرشدية على المسيحية الأوربية في القرون الوسطى.

كانت عقيدة القديس أوغسطينوس (354 - 430) هي المسيطرة على المسيحية الأوربية منذ قرون عديدة. وكانت تلك العقيدة تتموضع داخل خط التراث الأفلاطوني والأفلاطونية المحدثة ولا علاقة لها بأرسطو. ومن المعروف أن المسيحية تستطيع أن تنسجم وتتصالح مع مثالية أفلاطون، أو غنوصية أفلوطين. ولكن ليس مع واقعية أرسطو العلميّة. فأرسطو كان يفسّر العالم وظواهره بشكل أكثر واقعية[3]. بخلاف الفلسفة الأفلاطونية المحدثة المستمدة من النزعة الغنوصية، والتي كانت تحوّل العالم إلى أسرار وتختزل المعرفة في التجربة الروحية والتأمل العميق.

إضافةً إلى أن أرسطو (الجديد)، كانت رؤيته الميتافيزيقية تختلف مع العقيدة المسيحية ومع الأديان عموما، فأرسطو كان يقول بأن العالم قديم أو أزلي، في حين أن المسيحية كانت

---

(1) انظر: أرنست رينان، ابن رشد والرشدية: ص 77.
(2) انظر: زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى: ص 35.
(3) واقعية أرسطو، هي بالمقارنة بفلسفة أفلاطون، وإلا فكثير من آراء أرسطو العلمية تبين خطؤها فيما بعد.

تقول بأنه مخلوق، وأرسطو لم يكن يعتقد بوجود روح بدون جسد، بمعنى أن النفس تموت مع الجسد، في حين أن المسيحية كانت تقول بخلود النفس بعد موت الأجساد.
إضافةً إلى أن النزعة الواقعية الطبيعية التي تتسم بها فلسفة أرسطو، خاصة في ثوبها الرشدي أو العربي، جعلت كثيراً من اللاهوتيين الرشديين، يراجعون ويشككون فيما يسمى بـ(أسرار المسيحية) كالثالوث والتجسيد وعصمة البابا وتحول الخبز والشراب إلى دم المسيح ونحو ذلك من الخرافات .

لهذه الأسباب ولغيرها [1]؛ كان دخول أرسطو في نطاق الفكر الديني المسيحي، بمثابة الصدمة الفكرية الهائلة. الأمر الذي أدّى إلى خلق ثلاثة تيارات فكرية في تلك الفترة: التيار الأول: هو التيار الأوغسطيني ذو النزعة الأفلاطونية الجديدة، وهم علماء اللاهوت التقليديون الذين رفضوا أرسطو تماماً بسبب تعارض بعض نظرياته مع العقدية المسيحية. التيار الثاني: هو التيار الذي أخذ بالأرسطية في شكلها الرشدي، والذي فصل بين مجالي الفلسفة واللاهوت. ثم ظهر تيار ثالث: حاول التوفيق بين أرسطو وبين العقيدة المسيحية، مؤمنا بأن أرسطو يحمل في طياتِ فلسفته آفاقاً كثيرة ومثمرة للفكر حتى في شكله اللاهوتي بحيث يمكن الاستفادة منه، على رأس هذا التيار القديس توما الأكويني [2].

ومحاولة الأكويني هذه يحسن الوقوف عندها، لأنه طالماً أشاد بها المؤرخون والدارسون، كمحاولة جريئة في دمج الفلسفة اليونانية داخل إطار الديانة المسيحية [3].

لقد حاول توما الأكويني إدماج أرسطو (الجديد) داخل المسيحية، كما فعل أوغسطين قبله في إدماج أفلاطون [4]. ويبدو أن محاولته وإن نجحت في بادئ الأمر، **إلا أنها كانت البداية**

(1) انظر: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية: ص72 . وزينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى: ص 56 .
(2) انظر: زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى: ص 99 . وهاشم صالح، مدخل إلى التنوير: ص42 .
(3) انظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير: ص 36 .

لنهاية اللاهوت الكنسي. ذلك أن الأكويني راح يوظِّف أهم نظرية كانت تتبناها الرشدية وتدعوا إليها وهي نظرية ما تسمى بـ (الحقيقة المزدوجة) [5]. هذه النظرية تقول التالي: الحقيقة واحدة، ولكن لها وجهان متمايزان: وجه فلسفي، ووجه ديني، لكنهما غير متناقضين، وذلك لاختلاف مجالهما ومنطَلَقيهما، فللخطاب الديني مجاله، وللخطاب الفلسفي مجاله. وهذا يعني: ضرورة الفصل بين الفلسفة والدين، كما ذهب ابن رشد وكما كانت تذهب إليه الرشدية في أوروبا.

ولكن السؤال ما زال مفتوحاً؛ فإذا سلمنا بالفصل بين الفلسفة والدين؛ فماذا لو تعارضت الحقيقة الفلسفية مع الحقيقة الدينية، فأيهما المقدَّم؟ بعبارة أخرى: ما هو الأصل الذي يحمل عليه الآخر عند الاختلاف: النقل أم العقل؟

الذي يقرره ويعلنه توما الأكويني؛ هو أن الحقيقة الدينية لا يتطرق إليها الشك أبداً، لأن مصدرها الوحي، وأما الحقيقة الفلسفية فيتطرق إليها الشك لأن مصدرها العقل، والعقل غير معصوم، وبالتالي إذا تعارضت أي حقيقة عقلية فلسفية مع الحقيقة الدينية، فلابد أن الحقيقة الفلسفية جاءت نتيجةً لخطأ في الاستدلال العقلي. هذا الذي يعلنه ويقرره الأكويني [1].

ولكن الشأن ليس فيما يعلنه الأكويني؛ وإنما الشأن في تعاطيه مع المسائل اللاهوتية، فالدراسة الواقعية لأعماله تظهر جلياً أنه كان متناقضاً إلى حدٍّ كبير مع ما يعلنه ويقرره [2]. وهذا أمر **ليس بمستغرب**، ذلك أن مشروع الأكويني لم يأت لنقض أرسطو وإبطاله، وإنما من أجل التوفيق بينه وبين اللاهوت. والتوفيق هنا ليس من خلال إعادة صياغة فلسفة أرسطو بطريقة يستوعبها اللاهوت، وإنما من خلال إعادة بناء اللاهوت بطريقة جديدة

---

(4) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط: ص 24 .
(5) وهي ما تسمى في تراث الفلاسفة الإسلاميين بـ (خطاب الخاصة و خطاب الجمهور)، انظر: ماجد فخوري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية كمال اليازجي: ص 282 و 428 .
(1) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط: ص 169.
(2) اميل برهييه، تاريخ الفلسفة – العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي: ص181 .

تسمح بدخول أرسطو. والنتيجة الخطيرة في نهاية المطاف أنْ يتنازل اللاهوت – ولا بد – عن بعض أصوله لصالح الفلسفة.

وهذا الذي حصل.

يقول (جيلسون) – وهو من أبرز الفلاسفة التوماويين – : "إن موقف توما الأكويني من أرسطو لم يكن موقف عالم اللاهوت **الخالص**، لأنه لم يحاول إدخال تعديلات على أرسطو بما يتيح التوفيق بينه وبين المسيحية، أو بمعنى آخر لم يحاول توما خلع ثوب مسيحي على أرسطو، إنما الذي حاوله هو إعادة بناء اللاهوت بناءً جديداً على قواعد قدمتها فلسفة جديدة هي فلسفة أرسطو" [1] .

هذه المحاولة التي قد يراها البعض ناجحة، لأنها مكّنت من احتواء أرسطو داخل إطار الكنيسة، إلا أنها في نظر الكثيرين كانت بداية **تحرير الفلسفة من سلطة اللاهوت**، وذلك لأنه من الصعوبة احتواء أرسطو داخل اللاهوت المسيحي كما حصل قديماً مع الأفلاطونية المحدثة، إلا بعد تنازلات كبيرة ومؤلمة يقدمها اللاهوت، ليس أقلها التثليث والتجسيد ومسألة خلود النفس.

يقول برتراند رسل:

"إذا كان رجال الكنيسة قد استمدوا الوحي الفلسفي طوال الفترة السابقة من مصادر أفلاطونية، فإن القرن الثالث عشر قد شهد انتصار أرسطو، فقد سعى توما الأكويني إلى إقامة المذهب الكاثوليكي على أساس فلسفة أرسطو، **وبطبيعة الحال فإنه من المشكوك فيه أن تحرز هذه المهمة نجاحاً**" [1]. لماذا ؟

يقول رسل: "لأن الإلهيات عند أرسطو كانت متعارضة تماماً مع مفهوم الألوهية المسيحية" [3].

وعليه فلا تخلو هذه المنهجية كما يقول رسل "من مخاطر. ذلك لأن حقائق النقل اعتباطية (أي لا تخضع لمنطق العقل)، على الرغم من أنه لا يوجد تعارض في نظر الأكويني بين العقل

(1) انظر: زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى: ص 157 .
(2) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا: (234/1) .
(3) نفس المصدر: (235/1) .

والنقل، ومن ثمَّ لا تضاد بين الفلسفة واللاهوت؛ **إلا أن كلا منهما يؤدي في الواقع إلى هدم الآخر**" [4].

وهذا أمر مؤكد، فمن المستحيل "فبركة أرسطو مسيحي أو متوافق مع المسيحية، كما يحاول أن يفعل توما الأكويني، فالمنظور الذي ينطلق منه زعيم الفكر اليوناني الوثني غريب كل الغرابة عن مبادئ العقيدة المسيحية، وبالتالي فينبغي الاختيار بين أرسطو/ ويسوع المسيح، أو بين العقل/ والإيمان، كما يقول جورج غوسدروف. وإذا ما حاولنا أن نصالح بأي شكل بين أرسطو والعقيدة المسيحية، فإننا قد نؤدي في نهاية المطاف إلى تشويه كل من العقل الأرسطي والإيمان المسيحي معاً" [1].

إذن لا بد من التضحية بأحدهما!

وهذا الأمر أدركته العقلانية الرشدية [2]، **فالحقيقة المزدوجة** التي وظفها توما الأكويني أصبحت تعني فيما بعد: أنه يمكن أن يكون الشيء صادقاً فلسفياً خاطئاً لاهوتياً، أو بالعكس، وذلك بحسب المجال، وبحسب المخاطب، فللفلسفة مجالها الخاص، وللإيمان مجاله الخاص. بمعنى آخر: التفريق بين إيمان العامة/ وإيمان الخاصة، أو بين إيمان الفلاسفة/ وإيمان الكهنة، ويتعبير علماني: الفصل بين اللاهوت والفلسفة، أو بين تراث الكنيسة وقوانين الطبيعية.

ماذا يعني ذلك؟

يعني أن الفلسفة قد تحررت أخيرا من سيطرة اللاهوت، وأصبح بمقدورها أن تشكِّل خطابها دون الاعتماد على اللاهوت والكنيسة. وأصبح الفيلسوف حراً في المجاهرة بآرائه ونتائجه بحجة أنه فيلسوف، وإن كانت متعارضة مع اللاهوت.

هذا الذي فهمه الفلاسفة الجدد (الرشديون) منذ القرن الرابع عشر، سواء قصد الأكويني ذلك أم لم يقصد!

وهذا **أول منعطف** في علاقة الفكر الأوربي مع الدين.

---

(4) نفس المصدر: (237/1) .
(1) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير: ص 38 .
(2) ارنست رينان، ابن رشد والرشدية: ص 324 .

لقد أحدث هذا المنعطف اهتزازاً وإرباكا في الحالة الدينية والعلمية في أوروبا، واشتعلت على أثره نقاشات وصراعات عنيفة بين الفلاسفة الجدد واللاهوتيون المحافظون.

وبالرغم من كل ذلك، استمر الفلاسفة الجدد، التيار الرشدي، في متابعة الاستقبال للتراث العربي (العلمي والفلسفي)، والسير مع أرسطو (الوثني) وشروح المسلمين (الوثنين) حتى النهاية، والاندفاع بحماسة أكثر نحو الترجمة والنقل[1].

وقد شعرت الكنيسة بخطورة الأمر، وبدأت بإصدار صكوك المنع والمصادرة لكتب أرسطو ولشروح ابن رشد ولجميع ما يتعلق بالتراث العربي. ففي عام (1210م) أصدر المجمع الكنسي الفرنسي قراراً لاهوتياً يمنع قراءة كتب أرسطو وقراءة شرّاحه الوثنيين (أي العرب) في الحلقات العامة أو الخاصة [2].

ولم ينته الصراع عند هذا الحد، بل انتقل إلى الجامعات، وبالخصوص جامعة السوربون، أعرق الجامعات الأوربية حينذاك، وكان الصراع بالتحديد بين كلية اللاهوت، وبين الكليات العلمية والآداب، فكلية اللاهوت كانت تقوم على التعاليم الأوغسطينية أو التوفيقية الأكوينية، وأما الكليات العلمية والآداب فكانت تستمد تعاليمها من تراث العرب واليونان مباشرة وكانت تعتمد مباشرة على المنهج التجريبي[3].

وكان الصراع محتدماً بين أساتذة الكليات، حينها تدخل البابا غريغوريوس التاسع على خط المناقشة عام 1228م، وحذَّر العلماء المسيحيين من (البدع الدنيوية المستجدة)، وقال لهم بالحرف الواحد: "لن تكون للإيمان أي قيمة إذا كان بحاجة للعقل البشري من أجل

(1) لم تستمر كثيراً مرحلة النقل كما هو حال مفكري الحداثة في عالمنا العربي، بل تم الانتقال بعد فترة وجيزة إلى المحاكاة والتضمن، إلى أن انتهوا إلى مرحلة الإبداع والتميز كما حصل في عصر ديكارت وبيكون. انظر: حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب: ص 153 .
(2) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي: ص 51 .
(3) المصدر السابق: ص 55 .

مساعدته. الأيمان ينبغي أن يحصل بدون أي تدخل للعقل" [1]. وأمر بتكوين لجنة خاصة تقوم بفحص الكتب الجديدة وتطهيرها من كل الأخطاء والبدع. واستمر الصراع يتطور، وراح اللاهوتيون يضيقون الخناق على الفلاسفة الجدد، فأصدروا قراراً يمنعون بموجبه مناقشة القضايا اللاهوتية في داخل كليات العلوم والآداب، ولكن أساتذة الكليات العلمية لم يتقيدوا بهذا الحظر.

ويكفي أن نقف على نصين مهمين، يكشفان لنا طبيعة هذا الصراع والحالة التي وصل إليها الوعي الأوربي.

النص لأول؛ لأحد ممثلي الاتجاه العقلاني الجديد يهاجم فيه الاتجاه اللاهوتي المتطرف، يقول:
"بما أنهم يجهلون قوى الطبيعة؛ فإنهم يريدون أن يَنْظم الجميع في جهلهم هذا. إنهم يرفضون كل بحث أو تقّصٍ عن الحقائق، ويريدوننا أن نؤمن بشكل ساذج على طريقة الفلاحين: أي دون أن نبحث عن أسباب الظواهر أو عللها، ونحن نقول بأنه ينبغي البحث عن كل شيء أو عن كل ظاهرة طبيعية. إذا ما علموا بأن شخصاً ما يقوم بالبحوث التجريبية فإنهم يشتبهون به ويتهمونه بالزندقة" [2].

والنص الثاني؛ في المقابل، وهو لأحد مطران باريس آنذاك، حيث يقول رداً على هذا الاتجاه العقلاني:
"إن أساتذة العلوم في باريس يتجاوزون حدود صلاحياتهم واختصاصاتهم وينشرون الأخطاء الممقوتة والكريهة، أو لنقل بالأحرى إنهم ينشرون حماقاتهم المتعجرفة والفارغة. ولكنهم في ذات الوقت يعطون الانطباع وكأنهم لا يتحملون مسؤولية ما يقولون. كما أنهم يقنِّعون أجوبتهم أو يموّهونها لكيلا تنكشف على حقيقتها" [1].

---

(1) المصدر السابق: ص 53 .
(2) المصدر السابق: ص 32 .
(1) المصدر السابق: ص 55 .

هكذا كانت تسير المناقشات، وأحياناً كانت تصل إلى التهديد والسجن، كما حصل للفيلسوف الشهير روجر بيكون (ت 1294م) الذي سجن ومات في السجن بسبب شغفه بكل ما هو عربي وتحمسه لعلومهم. وقبل ذلك طرد من جامعة أكسفورد بسبب شجبه للمعاملة غير الإنسانية للعرب، ولهجه دائماً بأسماء علمائهم، ومخالطته للكفرة أعداء الرب (المقصود العرب والمسلمين) وإشادته بالآتهم وأجهزتهم، وتدوينه لتجاربهم، ونقده الدائم للنظام الكنسي، فاتهم لذلك بالسحر والشعوذة، وحكم عليه بالسجن مدى الحياة [2].

ولكن مع ذلك كانت الأمور في نهاية المطاف – كما يقول أرنست رينان [3] – تسير لصالح الرشديين والعقلانيين الجدد لأسباب تاريخية (سياسية واقتصادية ليس هذا موطن استعراضاها). المهم أنه لم يمض قرن من الزمان، إلا وقد تزايد أتباع العقلانية الجديدة، وأوجدت لها صدى في معظم أنحاء أوربا، وغدت ثقافة دارجة لدى الطبقة الراقية، وصارت كما يقول رينان معياراً للثقافة والتقدم والرقي، فلا بد لكي يُعدّ الباحث من المثقفين واسعي الإطلاع أن يتشدّق باسم ابن رشد، ويتفوه ببعض أفكاره. حتى إن الذي لا يتبنى الرشدية، ولم يطلع عليها يعتبر تقليدياً أو ظلامياً رجعياً.

ولعل ما كان يقوله أحد الرشديين رداً على المفكر "بترارك" (وهو مفكر محافظ من أشد المناوئين للرشدية) يمثل تصويرا بليغا للحالة الفكرية حينذاك، يقول له: "أيه! إبق نصرانياً صالحاً. وأما أنا فلا أؤمن بواحدة من جميع هذه الأساطير، ولم يكن بولسك (بولس)، وأوغستنيك (أوغسطين) وجميع هؤلاء الناس الذي تقيم لهم وزناً غير ثرثارين! آه ليتك كنت قادراً على مطالعة ابن رشد ... فتبصر مقدار ما هو أعلى من جميع هؤلاء المجَّان" [1].

(2) زيغريد هونكه، الله ليس كذلك: ص 42 .
(3) ارنست رينان، ابن رشد والرشدية: ص 324 .
(1) نفس المصدر: ص 343 .

ويكفي هنا أن نقف على هذا النص المعبِّر الذي يجلي لنا بوضوح أزمة الوعي الأوربي الوسيط مع الفكر العربي الجديد، يقول أسقف قرطبة (ألفارو) وهو يشكي من حالة الانبهار التي أصابت الشباب الأوربي تجاه الثقافة الإسلامية:

"إن كثيراً من أبناء ديني يقرؤون أساطير العرب ويتدارسون كتابات المسلمين من الفلاسفة وعلماء الدين ليس ليدحضوها، وإنما ليتقنوا اللغة العربية، ويحسنوا التوسل بها ... واحسرتاه! إن شباب النصارى اليوم الذي لمعوا وبزّوا أقرانهم بمواهبهم لا يعرفون سوى لغة العرب والأدب العربي ... منفقين المبالغ الطائلة في اقتناء الكتب العربية، ويذيعون جهراً في كل مكان أن ذلك الأدب العربي جدير بالإكبار والإعجاب، ولئن حاول أحد إقناعهم بالاحتجاج بكتب النصارى فإنهم يردون باستخفاف. وامصيبتاه! إن النصارى قد نسوا حتى لغتهم الأم فلا تكاد تجد اليوم واحد في الألف يستطيع أن يدبج رسالة بسيطة باللاتينية السليمة، بينما العكس من ذلك لا تستطيع إحصاء من يحسن منهم العربية تعبيراً وكتابة وتحبيرا، بل إن منهم من يقرضون الشعر بالعربية حتى لقد حذقوه وبزوا في ذلك العرب أنفسهم" [2].

لا أريد الاستغراق في حكاية هذا الفترة التاريخية. يكفينا منها ما يكشف لنا معرفة بداية الصراع والتصادم الفكري بين الكنيسة وبين أول تيار مناهضٍ لها، أتباع المذهب الرشدي. هذا التصادم أدى كما سبق معنا إلى نتيجة حاسمة، كان لها ما بعدها من التحولات، وهي: **إخراج الفلسفة من دائرة الدين/ الكنيسة.**

وهذا أول مجال يحصل له التحرر من سلطة الكنيسة. حيث تبعه فيما بعج تحرر العلوم الإنسانية والأدبية مع الحركة الإنسية في عصر النهضة ولو نسبيا. ثم تحرر الدين ذاته فيما بعد من سلطة الكنيسة واستبداد الكهنة مع الحركة الإصلاحية البروتستانتية، ثم التحرر سلطة الوحي المتمثل في (الكتاب المقدس) مع نشوء مذهب الإيمان الطبيعي. وكل هذه المنعطفات والتحولات، تعتقد كثيرا من الدراسات بأن اللحظة الرشدية الأوروبية كانت هي المدخل

(2) زيغريد هونكه، الله ليس كذلك: ص 42 . نقلا عن أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم: ص 34 .

والمحفز والمحرك لها، وهذا لا يعني بالضرورة أن تكون تلك التحولات والمنعطفات محتفظة وملتزمة في مكنونها بالأصول الرشدية.